

O VISÍVEL E O INVISÍVEL EM HANNAH ARENDT: UM DIÁLOGO COM MERLEAU-PONTY

The visible and the invisible in Hannah Arendt: a dialogue with Merleau-Ponty

Paulo Eduardo Bodziak Junior¹

RESUMO:

O “desmantelamento” da metafísica conduziu Hannah Arendt à difícil tarefa de abordar o problema do Ser sem tropeçar na mesma armadilha ontológica da qual Heidegger e, em certa medida, Karl Jaspers não teriam escapado. Em suas reflexões sobre o pensar, o querer e o julgar, a autora assume a primazia da aparência como ponto de partida do qual nos retiramos para que um outro “estado existencial”, o invisível, seja instalado. A condução deste tema em *A vida do espírito* guarda uma rica e complexa relação com o filósofo francês Merleau-Ponty que nos ajuda a compreender algumas escolhas e dificuldades da autora na obra considerada seu “retorno” à filosofia.

Palavras-chave: Arendt, Merleau-Ponty, Fenomenologia, Retirada; Quiasma.

ABSTRACT:

The “dismantle” of metaphysics led Hannah Arendt to the difficult task of approaching the problem of Being without stumbling into the same ontological trap from which Heidegger and, to some extent, Karl Jaspers did not escape. In her reflections on thinking, willing and judging, the author assumes a primacy of appearance as a starting point from which we withdraw so that another “existential state”, the invisible, is installed. The conduction of this theme in *The life of Mind* guards this rich and complex relationship with the French philosopher Merleau-Ponty, which helps us to understand some of the author's choices and difficulties in the work considered her “return” to philosophy.

Keywords: Arendt, Merleau-Ponty, Phenomenology, Withdrawal, Chiasm.

Introdução

Em *A vida do espírito*, Hannah Arendt propõe o desmantelamento das falácias metafísicas de identidade significado e verdade que atravessam a tradição do pensamento ocidental. Arendt indica que a dualidade entre pensamento e Ser se torna especialmente problemática com a sua tradicional identificação, mas não descarta a existência de alguma “experiência fundamental” que tenha levado diferentes obras filosóficas à falácia metafísica dos dois mundos (ARENDR, 1992, pp.19, 62 e 84). Afinal, mesmo assumida a primazia da aparência e do valor da superfície, existiriam experiências não aparentes, invisíveis, indicando que esta dualidade nunca foi gratuita para autora. Na obra de 1978, ela reitera em diversos momentos que a retirada do mundo de aparências tipifica as atividades do espírito, instalando nas experiências humanas uma distinção fundamental entre visível e invisível, mas pontua que esta retirada não implica necessariamente em uma mudança substantiva, pois o espírito retirado não se desloca espacialmente pra outro lugar. Para ela, o espírito está “em todo

¹ Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. paulo.bodziak@gmail.com

lugar” e “em lugar algum” (ARENDT, 1992, p.151). Segundo a mais importante de suas biografias, a autora se definia como um “tipo de fenomenóloga, mas não hegeliana ou husserliana” (YOUNG-BRUHEL, 1982a, p.405). Por isso, propomos a explicitação de algumas condições desta experiência do invisível, permitindo trazer à tona pressupostos de uma fenomenologia arendtiana que a reaproximem da filosofia - “lugar” que ela própria afirmava ter se despedido em sua juventude (ARENDT, 2008, pp.31 e 32). Sem pretensão de levar a autora aonde ela não considerava estar, podemos apenas dar um passo a mais no sentido dado por Karl Jaspers, para quem essa “despedida” era um “gracejo” (ARENDT; JASPERS, 1992, p.572), e afirmar que Arendt não se “despediu” da filosofia, mas da tradição, fosse a do pensamento político ou a da metafísica. Assim como ela não se absteve de pensar a política fora da tradição, pode-se afirmar que ela não deixou de enfrentar temas ontológicos no final de sua vida, o que fica ainda mais evidente quando exploramos os aspectos fenomenológicos de sua obra². Como veremos, esta tarefa ganha contornos reveladores quando se destacam as referências de Arendt à obra de Maurice Merleau-Ponty em *A vida do espírito*. Referência fundamental para a defesa arendtiana da dignidade da aparência, o pensador francês também não deixa de ter sua posição teórica criticada. Sem pretensão de esgotar esta relação nestas considerações, cabe ressaltar que a referência de Arendt à Merleau-Ponty não configura menção secundária, pois carrega em seus pontos de convergência e dissensão, uma capacidade reveladora das condições ontológicas nas quais a pensadora judia concebia as atividades do espírito.

Em 2 de fevereiro de 1972, Arendt escreve para Heidegger e menciona brevemente seu interesse pela leitura de Merleau-Ponty. Solicitado a opinar sobre o filósofo por sua antiga aluna, Heidegger menciona que conhecia superficialmente a obra do francês, falecido anos antes em 1961, e que lamentava sua partida prematura. Para Heidegger, que estranhamente se refere na terceira pessoa a si mesmo: “Merleau-Ponty estava no caminho de Husserl a Heidegger” (ARENDT; HEIDEGGER, 2000, p.209). Posteriormente, Arendt expressa “muito interesse” no comentário, mas não pede mais detalhes. Como sustentaremos ao longo destas reflexões, o silêncio que se seguiu à opinião de Heidegger pode ser indício de que Arendt discordava da opinião de seu antigo professor sobre a obra tardia de Merleau-Ponty. Cabe reconhecer que a influência de Heidegger sobre Arendt é notória e inegável, assim como a de seu orientador Karl Jaspers, especialmente quando são referenciados termos como um “essencialismo fenomenológico” (BENHABIB, 1996, p.123), ou até uma “culpa por associação” à Heidegger (VILLA, 1996, p.115), considerados críticas à sua obra uma vez que levaram a autora a distinções conceituais problemáticas em suas reflexões

² A intérprete Sophie Loidolt chama atenção ainda para as edições alemãs das obras arendtianas que, como “segundos originais”, manifestam a operação de categorias fenomenológicas em grau muito maior do que a presente nas edições de língua inglesa, especialmente em *A condição Humana*. (LOIDOLT, 2021, p.446)

sobre a “questão social”. Porém, sua crítica à falácia metafísica da coincidência entre o significado e a verdade do Ser a afasta do autor de *Ser e Tempo* e a aproxima do francês para tratar o problema do Ser sem cair na “armadilha da ontologia” (BOELLA, 1993, p.172). Ademais, a longevidade desta crítica, mantida desde 1946, em “O que é filosofia da *Existenz?*”, até 1978, *A vida do espírito*, nos permite pensar que a autora não considerava os caminhos da fenomenologia levando de Husserl a Heidegger, como queria raposa da floresta negra, mas poderiam ter variações que, na perspectiva sustentada aqui, a levaram até Merleau-Ponty.

Quase vinte e cinco anos depois, após renovar sua crítica a Heidegger na introdução de sua última obra e amparada pela contribuição merleau-pontiana, a autora abre seu primeiro capítulo do volume sobre o pensar com uma robusta defesa da dignidade das aparências. Remetendo-se ao francês, Arendt assume a premissa de que Ser e Aparência coincidem, sendo possível apenas escapar do Ser para o Ser (ARENDR, 1992, p.20). Na seção dedicada à valorização da superfície, isto é, à inversão da tradição metafísica que toma a verdade como essência oculta sob falsas aparências, a pensadora novamente se apropria de uma passagem de *O visível e o invisível* para repelir este preconceito metafísico. Cita Arendt:

Pois quando se dissipa uma ilusão, quando se rompe subitamente uma aparência, é sempre em proveito de uma nova aparência que retoma, por sua própria conta, a função ontológica da primeira... A des-ilusão é a perda de uma evidência unicamente porque é a aquisição de *outra evidência*... não há *Schein* [parecer] sem uma *Erscheinung* [aparecer], toda *Schein* tem por contrapartida uma *Erscheinung*. (MERLEAU-PONTY *apud* ARENDR, 1992, p.22)³

As referências à obra *O visível e o Invisível* continuam, mas também à introdução de *Signos*. Nota-se, assim, como Arendt recorre a Merleau-Ponty para estabelecer algumas condições de sua crítica à tradição metafísica, cuja tese mais importante, a de que as atividades espirituais ocorrem como uma retirada do mundo de aparências, se forma em debate com o autor. É preciso ter cuidado com o sentido deste conceito, uma vez que a retirada não significa um escape do mundo para outra realidade “interior” ou mesmo um “mundo das ideias”. Diz a autora: “*somos do mundo, e não apenas estamos nele*; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos[...] Tais características não desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais” (ARENDR, 1992, p.19). Logo, o “ser-no-mundo” não se retira temporariamente, como se existisse o Ser fora do mundo.

São duas as premissas desta tese. A primeira, na qual, Arendt acompanha Merleau-ponty, é a primazia das aparências contra a tradição metafísica da verdade oculta. A segunda, é a sua definição do espírito como “estado existencial” (ARENDR, 1992, p.80) de retirada destas aparências. Se ela claramente acompanha Merleau-Ponty no aspecto, diverge do francês no

³ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p.48

segundo. Pois, embora compartilhasse do acordo com a inversão morfológica do zoólogo suíço Adolf Portmann⁴, defensor da aparência como expressão de nada além de si mesma, via também uma grande dificuldade terminológica para tratar do invisível sem confundir-lo com outra dimensão da “vida interior”, como as operações da alma. Esta teria sido a “confusão” do autor francês os olhos de Arendt:

Merleau-Ponty, que eu saiba, o único filósofo que não só tentou dar conta da estrutura orgânica da existência humana, mas que tentou firmemente dar início a uma “filosofia da carne”, confundiu-se ainda com a antiga identificação entre espírito e alma quando definiu ‘o espírito como o outro lado do corpo, já que há um corpo do espírito e um espírito do corpo e um quiasma entre eles. *Precisamente a ausência de tais quiasmas ou conexões é o enigma principal dos fenômenos espirituais, e o próprio Merleau-Ponty, em outro contexto, reconheceu esta ausência com bastante clareza.* O pensamento, escreve ele, “é ‘fundamental’ porque não está fundado em nada, mas não-fundamental porque com ele não chegamos a um fundamento no qual devemos nos basear e ali permanecer. Por princípio, o pensamento fundamental não tem fundo. Ele é, se se quiser, um abismo”. (ARENDDT, 1992, p.27, *grifo nosso*)

Arendt remete esta confusão à tradição empirista, indicando que John Locke já havia se apoiado na identidade equivocada entre alma e espírito quando se refere a ambas como “aquelas operações que [os homens] experimentaram em si mesmo e que não aparecem externamente aos sentidos” (LOCKE, apud ARENDT, 1992, p.26). Ou seja, haveria uma dimensão não vista da experiência sensível que Locke confunde com as atividades do espírito, a mesma “confusão” que teria levado Merleau-Ponty ao conceito de quiasma. Se as atividades espirituais, como pensa Arendt, são concebidas em palavras, conceitos e ideias, a alma corresponde à intensidade das emoções que, por mais obscuras que sejam, ainda transbordam do corpo, se ancoram e se escondem nele (ARENDDT, 1992, p.27). Neste sentido, compreender o caráter específico da invisibilidade do espírito e sua distinção face às emoções do corpo e da alma é fundamental para uma inspeção da crítica arendtiana à filosofia da carne.

A “via negativa” para invisibilidade do espírito

Quando vistas na perspectiva do mundo das aparências, as atividades espirituais têm na invisibilidade sua principal característica (ARENDDT, 1992, p.57), guardando ainda condições peculiares que distinguem esta invisibilidade espiritual de outras inerentes à existência humana.. A alma, por exemplo, na qual surgem nossas paixões, sentimentos e emoções, embora seja invisível como um órgão interno, revela certa expressividade na forma de um rosto corado ou empalidecido, de uma voz exaltada ou de uma lágrima nos olhos. Mesmo as atividades da fabricação e do trabalho possuem certa invisibilidade, pois não dependem da exposição pública para sua realização -

⁴ Sobre a influência de Portmann sobre Merleau-Ponty, ver CHAUI, 2002.

diferentemente da ação e da fala que têm na aparência um pré-requisito. O espírito, por sua vez, “é pura atividade” (ARENDDT, 1992, p.57), sua única manifestação externa é o alheamento, a desatenção em relação ao mundo. Deste modo, as diferentes atividades e condições dotadas de invisibilidade, como a alma e o espírito, aos quais também podemos acrescentar a consciência, foram indistintamente descritos pela tradição como “objetos” dados ao sentido interno de forma análoga à que objetos sensíveis são dados ao sentido externo. A indisposição da metafísica para realizar esta distinção, vista por Arendt desde Platão até Kant (ARENDDT, 1992, p.58), reflete a compreensão do sentido interno apenas como metáfora do sentido externo, como se um “espaço” em nosso interior abrigasse o “objeto-alma”, o “objeto-espírito” e o “objeto-consciência” da mesma maneira que o espaço exterior abriga o corpo e demais objetos sensíveis. Aqui residiria o equívoco da compreensão tradicional do invisível que, para autora, precisa ser compreendido em outro “estado existencial” (ARENDDT, 1992, p.80).

A biógrafa Elizabeth Young-Bruhel avalia que a distinção entre consciência, espírito e alma, “constrói uma *via negativa*: Arendt argumenta que o ‘ego pensante’ não é a alma, não é o Eu que outros percebem no mundo, não é o raciocínio do senso comum cotidiano, não é o raciocínio científico” (YOUNG-BRUHEL, 1982b, p.280). A trilha negativa escolhida pela autora reflete sua pretensão de resguardar a autonomia de todas as atividades do espírito em relação ao mundo das aparências e delas entre si, seja porque possuem regras próprias ou porque não se originam de alguma fonte comum. Cada atividade do espírito realiza sua retirada do mundo das aparências, recolhendo-se sobre si mesma. Para tanto, não podem possuir qualquer determinação externa⁵. Neste sentido, a negatividade proposta por Young-Bruhel na compreensão da atividade espiritual arendtiana visa chamar nossa atenção para o fato de que o conceito de retirada do mundo das aparências é central para este tema.

Antes que a retirada do espírito seja devidamente analisada, cabe refletir sobre o porquê da escolha arendtiana por uma “via negativa”. A busca desta razão nos leva novamente à importante separação entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*), que Arendt não apenas empresta do pensamento kantiano, mas também a radicaliza na medida em que reinterpreta a “necessidade da razão” como liberação do espírito. Ainda na introdução de sua obra de 1978, a pensadora retrata esta distinção como “crucial”, exatamente porque nela repousa o critério mais decisivo de sua “via

⁵ Young-Bruhel se refere à liberdade como problema político central da obra arendtiana, mas também acrescentando que haveria uma questão análoga da “liberdade espiritual”, aquela das atividades do espírito face ao mundo e de cada uma delas entre si. Há, portanto, uma caracterização de autonomia, espontaneidade, indeterminação e autonomia que se aplica tanto às atividades visíveis quanto às invisíveis. No *Postscriptum* do volume sobre o *Pensar*, Arendt se refere diretamente à vontade como aquela atividade mais difícil sem tratar sem tocar o tema da liberdade, pois sua compreensão precisa justamente liberar a faculdade volitiva de qualquer determinação dos desejos ou da razão. Ver: Arendt, 1992, p.161. Sobre os comentários de Young-Bruhel, ver: 1982b, p.302

negativa” para o espírito. Uma vez que o intelecto se ocupa da intuição do sensível e da cognição dos conceitos com os quais conhecemos a realidade do mundo de aparências, cabe à razão o ultrapassamento desta faculdade em direção aos assuntos inverificáveis sobre os quais não conseguimos deixar de pensar (ARENDT, 1992, p.13). Para a autora,

se é verdade que o pensamento e a razão têm justificativa para transcender os limites da cognição e do intelecto - e Kant fundou esta justificativa na afirmação de que os assuntos com que lidam, embora incognoscíveis, são do maior interesse existencial para o homem - então o pressuposto deve ser: o pensamento e a razão não se ocupam daquilo que se ocupa o intelecto. (ARENDT, 1992, p.14)

O intelecto, enquanto atividade de conhecer, se ocupa da realidade, do mundo de aparências imóvel e permanente o bastante para que seja tomado como objeto pelo sujeito. Este fundamento retoma o princípio fenomenológico de que “[a] objetividade é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade” (ARENDT, 1992, p.36). Da mesma maneira que todo sujeito tem seu objeto intencional, todo objeto também possui um sujeito intencional, pois as aparências sempre ocorrem para um receptor. Por isso, ocorre o que Merleau-Ponty denominava “fé perceptiva”, o fato de que a realidade existe independentemente da percepção, algo que só podemos presumir porque outros seres continuam a percebê-la em seus objetos quando já não me ocupo deles.

A realidade ocorre como uma “sensação”, para a qual existe um “sentido” próprio. Ela se constitui sobre um tripé: primeiro, com a identificação objetiva que todos os seres sensorialmente dotados são capazes de realizar sob perspectivas distintas; segundo, com os cinco sentidos de uma mesma espécie; e, por fim, com o contexto compartilhado da significação dos objetos que denominamos senso-comum. Cabe justamente ao intelecto a tarefa de reunir as aparências dadas nos cinco sentidos e articular o “raciocínio do senso comum”. Embora seja também invisível e se ocupe de coisas que não estão presentes aos sentidos, não se confunde com o pensamento porque seus objetos continuam a ser sensíveis, lembrados e reunidos no depósito da memória. O intelecto, portanto, ocupa-se das aparências, sem nunca abandoná-las completamente até mesmo em seu expediente invisível. O pensamento, por sua vez, ultrapassa esta atividade invisível do visível, para realizar, diz Arendt, a *suspensão* da realidade à maneira da *epoche* husserliana. Porém, diferente do fundador da fenomenologia, a autora não entendia esta retirada como um fundamento metodológico específico, mas uma condição inerente e incontornável do pensamento que Kant já havia definido como “necessidade da razão”.

Por isso, a retirada não ocorre na passagem da experiência sensível ao objeto-representado, mas deste ao objeto-pensamento. Como Arendt descreve:

Antes de levantarmos questões tais como ‘o que é felicidade’, ‘o que é a justiça’, ‘o que é o conhecimento’ e assim por diante, é preciso que tenhamos visto gente feliz e infeliz, que tenhamos testemunhado atos justos e injustos, experimentado o desejo de conhecer, sua boa realização ou sua frustração. Além do mais, temos que repetir a experiência direta em nossos espíritos *depois* de ter abandonado a cena em que ela ocorreu. Repetindo, todo pensar é re-pensar. Ao repetir na imaginação, nós *dessensorializamos* qualquer coisa que tenha sido dada aos nossos sentidos. Somente nesta forma imaterial é que nossa faculdade de pensar pode começar a se ocupar com esses dados. (ARENDT, 1992, pp.67 e 68)

Porque continua a se ocupar do significado de nossas experiências mundanas, a retirada das aparências não é uma retirada do mundo, mas do mundo *presente* para os sentidos. Trata-se de uma preparação para retirar-se e tornar presente o que está ausente, seja como lembrança do passado ou como antecipação do futuro. A passagem que Arendt descreve como a de-sensorialização das nossas representações, ocorre graças ao dom da imaginação que permite essa façanha indispensável às atividades do espírito, para que elas possam “ir mais além”, em direção a coisas que não podem estar ausentes porque jamais estiveram presentes para a experiência sensível. Assim, a principal característica da retirada do espírito é a suspensão do nosso sentido de realidade e dos termos espaço-temporais nos quais ela está dada. Durante a atividade do pensamento, deixamos de nos ocupar da apreensão sensível, oferecida por significados já dados, para nos ocuparmos do próprio significado a partir destes extratos dessensorializados e viabilizados inicialmente pelo poder representativo.

Quando retornamos ao espaço de aparências, reatamos o pensamento “abstrato” ao mundo presente pela analogia da metáfora, estabelecendo nossos conceitos na realidade. Para isso, Arendt evidencia a importância dos “exemplos”, e sua validade significativa, como expedientes que fazem a transferência do estado existencial do espírito para o raciocínio do senso comum. Todavia, embora apresente em *A vida do espírito* como se dá a instalação do pensar pela retirada do mundo das aparências, e do seu retorno pela transferência metafórica do sentido, Arendt mantém a negatividade na descrição do espírito, o que notamos em termos como o “invisível”, o “lugar nenhum”, o “inefável”. Sua crítica à Merleau-Ponty parece se sustentar apenas com a manutenção de uma dualidade tida como plausível, assumida inclusive como experiência-base da teoria metafísica dos dois mundos. Como veremos, a “via negativa”, também assumida pelo francês em sua ontologia tardia, apresentará para ambos uma dificuldade quanto ao início deste movimento descrito por um como “retirada” e, por outro, como “enrolamento”. Vejamos antes como o francês formula a relação entre corpo e espírito criticada por Arendt.

Merleau-Ponty e a filosofia da “carne”

Em abril de 1939, Maurice Merleau-Ponty teve acesso aos inéditos de Edmund Husserl até hoje arquivados em Louvain. Os documentos lhe mostraram que o problema da “redução”

ocupava um lugar central nos inéditos husserlianos, pois o conceito permitiria fazer da fenomenologia uma filosofia do sentido. Neste período, o francês já se ocupava das pesquisas que o levariam à *Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. O conceito de “redução” corresponde a uma filosofia que reponha as essências na existência, “e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’” (MERLEAU-PONTY, 2020, p.1). Isso não significa que a tarefa da filosofia fosse explicar ou analisar as relações causais de caráter histórico, biológico ou sociológico do meu corpo⁶ no mundo vivido (*Lebenswelt*). Afinal:

eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. (MERLEAU-PONTY, 2020, p.3)

Segundo Creusa Capalbo (2007, p.38), estes termos definem a inserção do corpo como uma “relação com o mundo” que antecede a objetividade científica e define a “redução fenomenológica” como admiração do mundo (MERLEAU-PONTY, 2020, p.10). Compreende-se desta forma o fundamento da existência na experiência de estar-no-mundo anterior a toda reflexão, deixando o mundo aparecer de modo pré-objetivo e originário. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty afirma que “a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos é a ambição de igualar a consciência à vida irrefletida da consciência” (p.13). Uma proposta que responde ao problema formulado anteriormente em *Estrutura do comportamento*. Nesta obra, o ato de conhecer a estrutura do mundo vivido é considerado prescindível, pois seu sentido se dá por perfis, pela junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, formando um arranjo contingente pelo qual materiais se dispõem diante de nós em um “estado de inteligibilidade nascente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.319). A questão seria compreender como tais arranjos se constituem na unidade das coisas.

Este é o mesmo problema respondido por Arendt com a noção de “validade exemplar”, que permite a generalização a partir dos particulares sem requerer uma regra *a priori*. Transferindo-se os termos arendtianos para o problema do filósofo francês, poderíamos especular que se trata de

⁶ Segundo Creusa Capalbo (2007, p.38): “Deve-se evitar, entretanto, a confusão entre o corpo perceptivo da ciência, que Husserl chama *Körper*, com o meu corpo ou o corpo próprio, denominado *Leib*. É esse último que o fenomenólogo deverá examinar. Aliás, Husserl dá-nos alguns exemplos mostrando que, na percepção corporal, intimamente ligada ao tempo, não devemos confundir os fenômenos cinestésicos, estudados pela ciência, com aqueles que são realizados pelo corpo próprio. É por intermédio deste que eu me percebo no mundo; mas eu sou mais que este corpo próprio, pois sou também um corpo que vive como *Körper*, isto é, um corpo extenso como coisa entre outras coisas; entretanto, este corpo coisa deve ser afastado da análise fenomenológica se quisermos chegar ao sujeito do corpo (*Leib*) e não deixar que o sujeito fique reduzido ao estado de objeto (*Körper*), estudado pela bioquímica, pela biofísica ou pela psico-fisiologia.”

entender como se constituiria a “estrutura” que permite a apreensão do sentido na exemplaridade. Se Arendt direciona sua compreensão deste tema para o papel da metáfora, que permitiria a ligação entre os estados existenciais das aparências e do espírito, Merleau-Ponty oferece respostas distintas ao longo de sua obra.

Nos anos 1940, o pensador propõe superar o dualismo cartesiano pela teoria da estrutura, mostrando que existiriam três ordens (estruturas) - a do físico, a do vital e a do humano. Cada uma delas “não é uma nova espécie de ser, mas uma nova forma [Gestalt] de unidade”, que não se desprende do Ser, mas *emerge* dele a partir de dialéticas distintas (MERLEAU-PONTY, 2006, p.282). Então, não se trata de um holismo indiscriminado nem de uma redução às partes, mas de propor uma ontologia capaz de dar saltos qualitativos, como a que estamos analisando entre apreensão sensível e significado, sem recorrer a um comportamento mecanicista nem a uma interioridade com poder criador absoluto do mundo da vida. Diz o filósofo: “A quantidade, a ordem, o valor ou o significado, que passam respectivamente por propriedades da matéria, da vida e do espírito, não seriam mais do que o caráter dominante na ordem considerada e se tornariam categorias universalmente aplicáveis” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.204). A noção de estrutura atravessa, ultrapassa e engloba, portanto, os domínios do inorgânico, orgânico e simbólico, o que explica a ambição posterior de *Fenomenologia da Percepção* em tornar a teoria da forma uma reflexão filosófica capaz de igualar a própria reflexão à vida irrefletida da consciência. Todavia, mantém-se nesta abordagem o ineditismo expressivo do sentido humano na apreensão do ambiente, aspecto que mobiliza Merleau-Ponty em sua ontologia tardia para retomar o tema da unidade do Ser e formular uma nova resposta à questão da passagem da aparência ao espírito.

O ineditismo, ou a originalidade, do humano diz respeito à sua capacidade para constituir um meio próprio que faz surgir novos tipos de comportamento (MERLEAU-PONTY, 2006, pp.252 e 253). Esta condição, descrita por Arendt como o artifício humano criado pela capacidade de fabricar objetos cuja durabilidade continua após o fim da ação que lhe trouxe ao mundo, é, portanto, determinante para a ontologia que se anunciará nos anos 195, no esboço de *O visível e o invisível*. Neste novo momento, o francês deseja justamente encerrar a espiritualização da esfera humana antes caracterizada em *Estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. Assim, ganha centralidade o conceito de “carne”, pelo qual Merleau-Ponty pretende, segundo Marcus Sacrini, cumprir “a promessa de revelar uma familiaridade originária entre a experiência humana e as estruturas ontológicas do mundo” (SACRINI, 2008, p.223). Pensando o conceito de “carne” sob influência da renovação em noções básicas da física, trazidas pela mecânica quântica, e da filosofia da natureza, como o conceito de processo de Alfred North Whitehead, o autor da ontologia indireta pôde abandonar a visão de ineditismo defendida em suas obras anteriores sobre a expressão humana.

Trata-se agora de uma ontologia do “Ser Bruto” (MERLEAU-PONTY, 2009, p.78), que não recorra ao ineditismo do humano exigido pela “estrutura” para emergir a significação. A noção de “carne” permite que a lógica do *visível* e do *invisível* responda e ultrapasse o dualismo cartesiano, tal como o conceito de “estrutura” nos anos 1940, mas como o “entrelaçamento” - o *quiasma* - da “carne” em-si mesma, um “enrolamento” do toque e do tocante, do visível e do vidente. Na ontologia tardia do autor, a ilustração do toque de uma mão à outra é a que melhor exemplifica a reversibilidade conferida à apreensão do mundo na percepção, à passagem da passividade sensível à atividade senciente.

Merleau-Ponty explicita esta experiência ao mostrar as três partes constituintes do sentir (2006, pp.174 e 175): primeiro, “há um tocar do liso e do rugoso”, apreensão das qualidades táteis que na visão equivaleria à apreensão de cores e formas; segundo, “há um tocar das coisas sobre nós”, evidenciando que o corpo tocante e vidente também é um tangível e um visível a outros seres sencientes; e, terceiro, “há um tocar do tocar” - a mão que apalpa a outra -, mostrando que o *tocante* deixa de sê-lo ao receber o toque e que a coincidência entre ambas as mãos como órgão ativo é uma impossibilidade. Os olhos, por exemplo, não podem ver a si mesmos, a não ser que uma superfície refletora seja utilizada. Em síntese, pode-se dizer que as três dimensões de constitucionalidade do sentir para Merleau-Ponty evidenciam que a separação entre passividade sensível e senciência não acompanha um hiato conceitual e, principalmente ontológico, entre ambas, mas só ocorre como diferenças de uma mesma presença carnal.

O Ser não precisa mais de uma descrição por diferentes “ordens” de cunho físico, vital e espiritual, pois tudo é “carne”, como uma noção última que não é a união ou a composição das partes, mas uma “coisa geral”, um princípio encarnado. Segundo o autor:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaciotemporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser. (MERLEAU-PONTY, 2009, p.136)

Com o conceito de “carne”, Merleau-Ponty visa expressar metaforicamente⁷ uma sensibilidade geral, uma comunidade sensível de corpos em suas diferentes posições, ora sensíveis, ora sencientes, que não estejam reduzidos à coisa ou à ideia. Permanece na ontologia tardia a pretensão de alcançar o estado pré-objetivo e pré-representacional que corresponde ao *campo*

⁷ “Nos últimos textos de Merleau-Ponty é visível o abandono progressivo de conceitos clássicos (sujeito, objeto, relação, etc.) em prol de termos figurativos ou metafóricos (turbilhão, quiasma, carne, reversibilidade, etc.), os quais, longe de exercer mera função ilustrativa, aproximam o pensamento das estruturas do ser.” (SACRINI, 2008, pp.200 e 201).

fenomenal da *Fenomenologia da Percepção* (MERLEAU-PONTY, 2020, p.85), mas retira-se deste campo a posição de critério inicial sobre o que existe e o que não existe. Como o pensador avalia nas notas de *Être et monde* no final dos anos 1950, é diferente assumir a corporeidade como ponto de partida e posicioná-la como centro da ontologia (como fizera nos anos 1940)⁸.

É no limite do solipsismo do mundo mudo, ou seja, do corpo entendido como carne em uma comunidade de outros visíveis e potenciais videntes que Merleau-Ponty acredita na “sublimação da carne”, como espírito ou pensamento, que se estabelece na relação consigo, com o mundo e com outrem (2009, p.141). Todavia, o autor não avança positivamente sobre uma definição do pensamento como passagem da carne ao espírito, pois a proposta da ontologia tardia é justamente a de oferecer um tratamento ao Ser que escape da centralidade do humano como expressão inédita e fonte da significação. Como pondera o francês, corpo e espírito estão um para o outro como o avesso, mas esta relação ocorre como um “milagre”, não por causalidade ou finalidade. Como ele afirma:

Mas qualquer que seja o modo pelo qual a compreendamos (a idealidade cultural), ela já brota e se espalha nas articulações do corpo estesiológico, nos contornos das coisas sensíveis, e embora nova, desliza por vias que não abriu, serve-se do mistério fundamental destas noções "sem equivalente", como diz Proust, que só levam na noite do espírito uma vida tenebrosa porque foram adivinhadas nas juntas do mundo visível. É demasiado cedo, agora, para esclarecermos esta superação que se processa no próprio local. Digamos somente que a idealidade pura não existe sem carne nem liberta das estruturas de horizonte: vive delas, embora se trate de outra carne e de outros horizontes. É como se a visibilidade que anima o mundo sensível emigrasse, não para fora do corpo, mas para outro corpo menos pesado, mais transparente, *como se mudasse de carne, abandonando a do corpo pela da linguagem, e assim se libertasse*, embora sem emancipar-se inteiramente de toda condição. (MERLEAU-PONTY, 2009, p.147, *grifo nosso*)

A consciência de si como diferenciação e considerações finais

As ponderações de Merleau-Ponty nos trazem novamente à “via negativa” arendtiana. Embora a alemã teça sua crítica à equiparação do espírito à alma na ontologia tardia, também devemos reconhecer que seu interlocutor se encontra às voltas com a mesma tarefa de Arendt. Desde a *Fenomenologia da Percepção*, ele tenta estabelecer conceitualmente um tema, cuja “via positiva”, ou “indireta” de *O visível e o invisível*, mostrou-se incapaz de escapar do ineditismo humano. Pois, na passagem do corpo ao espírito paira um enigma, cujo fenômeno não se diz por

⁸ Nota 50, sem data, agrupada ao esboço do plano e da redação de *Être et Monde*:

[...] Notre corporéité: ne pas la mettre au centre comme j'ai fait dans *Phénoménologie de la Perception*: en un sens, elle n'est que la charnière du monde, sa pesanteur n'est que celle du monde. Elle n'est que puissance d'un [léger] *écart* par rapport au monde. Le fait que, par notre mort, notre monde disparaît, permet seulement de dire que notre corps est cause de notre monde [...].

qualquer concepção subjetivista do sentido. Em outras palavras, a idealidade não existe sem carne. Assim como Arendt, o autor recorre explicitamente à linguagem para repousar sua concepção do espírito, como se ela também fosse carne, de um corpo “menos pesado e transparente”.

Nota-se, assim, que o encontro de Arendt e Merleau-Ponty emerge como evidência incontornável. Ambos os autores são levados a uma “via negativa” de tratamento do espírito graças à sua recusa dos prejuízos tradicionais da metafísica. Por um lado, Arendt denuncia as “falácias metafísicas” de identidade entre pensamento e Ser, por outro, Merleau-Ponty tenta superar o dualismo cartesiano do sujeito e do objeto. Para ambos, a linguagem é a manifestação do invisível, mas nenhum se arrisca a positivar sua origem. Constatadas as preocupações e encaminhamentos muito próximos para o problema ontológico da relação entre visível e invisível, vimos em que termos Arendt critica as tentativas de aproximação do espírito que seu interlocutor faz a partir de uma “filosofia da carne”, pois confunde aspectos distintos do invisível espiritual e do invisível anímico próprio da vida afetiva. Ocorre que a aproximação arendtiana do ponto de origem do espírito também possui uma dificuldade similar.

Como a autora afirma em *A vida do espírito*, inicialmente nos relacionamos com o mundo de aparências na modalidade específica da experiência sensível. Todo ato do conhecimento dado no intelecto é um ato intencional que guarda, portanto, uma relação de consciência “de” alguma aparência que se faz presente neste ato. Ocorre justamente que Arendt remeteu a origem da atividade do pensamento a um movimento que Merleau-Ponty (2009, p.113) descreveu nos anos 1950 como um “enrolamento”, e que a alemã, por sua vez, descreve como um ato intencional dirigido a si mesmo, uma conversão da consciência em uma consciência de si. Ressalvada a distinção de que em sua ontologia tardia o francês já buscava superar o uso de termos como “consciência” e “intencionalidade”, por estarem ainda atrelados ao projeto dos anos 1940, pode-se salientar apenas que o horizonte teórico de ambos se encontra, apesar da divergência de seus pressupostos. Esta é a razão pela qual acreditamos que a crítica de Arendt ao seu interlocutor não os retira de uma trilha comum. A consciência de si, como podemos notar na obra de 1978, não ocorre como fenômeno cognitivo, como a apreensão de uma propriedade matemática ainda atrelada ao mundo das aparências. Porém, como a autora afirma:

Sem a consciência, no sentido da consciência de si mesmo, o pensamento seria impossível. O que o pensamento torna real, no meio desse processo infinito, *é a diferença na consciência*, diferença dada como um simples fato bruto; é apenas sob essa forma humanizada que a consciência torna-se a característica notória de um homem, e não de um deus ou de um animal. Do mesmo modo como a metáfora preenche a lacuna entre o mundo das aparências e as atividades do espírito que ocorre dentro dela, o dois-em-um socrático cura o estar só do pensamento; sua dualidade inerente deixa entrever a infinita pluralidade que é a lei da Terra. (ARENDR, 1992, pp.140 e 141)

A instalação da pluralidade na consciência, que abre a dualidade do dois-em-um socrático, é a tese fundamental da concepção arendtiana do espírito cuja inauguração remonta às reflexões morais da autora sobre o caso Eichmann ainda no início dos anos 1960. Seu aspecto relevante em nosso contexto é a realização da diferença no ato de consciência como “fato bruto”, momento que precede a retirada do mundo das aparências e que a prepara. Esta ocorrência, como lembra Arendt, não é pouco problemática (1992, p.137), pois implica um parecer ao outro que também exige um parecer a mim mesmo, como se claramente eu não fosse apenas um. Esta perplexidade que já anuncia o pensamento em retirada é a mesma que Merleau-Ponty encontra no “enrolamento” do toque de uma mão à outra - o tocar do tocar (2009, p.130). Por fim, cabe acrescentar que o impulso dado ao perplexamento que leva à retirada do mundo das aparências ainda pressupõe a experiência sensível, inclusive de si, na forma das afecções. Basta lembrar o exemplo clássico do “espanto”, *páthos* que desencadeia o pensamento filosófico, usado pela própria Arendt para responder à pergunta “O que nos faz pensar?”. Ou seja, a crítica dirigida por Arendt a seu interlocutor ressoaria em sua própria obra no caso de uma leitura superficial. Esta observação nos permite concluir que a aproximação de Arendt à Merleau-Ponty, especialmente à sua ontologia tardia, entrelaça ambições teóricas comuns, ainda que pressupostos conceituais conflitantes. Todavia, tais divergências e incompatibilidades conceituais resultam mais do inacabamento de suas obras do que intuições filosóficas distintas, mantendo aberto o rico campo de reflexão entre seus pensamentos. Como afirma André Enégren:

Atravessando Merleau-Ponty em sua pilhagem filosófica, por invasão ou tropeço, Hannah Arendt o faz presente à sua maneira; o contraponto ora insistente, ora ténue, às vezes em filigrana pelo qual ela acompanha seu questionamento, faz valer os métodos usados para apresentar sua (re)leitura, mesmo que seja apenas para lembrar que os grandes pensamentos reúnem força suficiente para se prestarem ao diálogo. (1982, p.155)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

ARENDDT, H. “O que resta? Resta a língua: Uma conversa com Günter Gaus” Em: *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Belo Horizonte: EdUFMG e Cia das Letras. 2008.

ARENDDT, H; HEIDEGGER, M. *Correspondencia 1925-1975. Y otros documentos de los legados*. Barcelona: Herder, 2000.

ARENDDT, H., JASPERS, K. Hannah Arendt – Karl Jaspers: *Correspondence 1926 – 1969*. Ed. L. Kohler et tal. New York: Harcourt, Brace Jovanovich. 1992.

BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Sage Publications, 1996.

BOELLA, L. "Phenomenology and ontology: Hannah Arendt and Merleau-Ponty". In: BURKE, P; VAN DER VEKEN, J. (eds.). *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993. pp. 171-179.

CAPALBO, C. "A subjetividade e a experiência do outro: Maurice Merleau-Ponty e a Edmund Husserl". *Em: Revista da Abordagem Gestáltica - XIII(1): jan-jun, 2007*. pp. 25-50.

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do Pensamento: Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENÉGREM, A. "Hannah Arendt , lectrice de Merleau - Ponty " *In: Esprit*, VI, núm . 6, 1982. pp.154 e 155.

LOIDOLT, S. "The phenomenological Arendt". In: *Routledge's Handbook of phenomenology and phenomenological philosophy*. New York/London: Routledge, 2021. pp. 445-453

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

MERLEAU-PONTY, M. *Estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SACRINI, Marcos. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado em Filosofia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 2008.

VILLA, D. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton/New Jersey: Princeton UP, 1996

YOUNG-BRUHEL, E. *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven & London: Yale UP, 1982a.

_____. "Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind". In: *Political Theory*, Vol. 10, No. 2 (May, 1982b), pp. 277-305.